anuário antropológico
v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

Transformações antropogênicas, mito, música e os coletivos xamanísticos Ka'apor: experimentações preliminares a caminho de uma etnomusicologia de multiespécies

Anthropogenic transformations, myth, music and the Ka'apor xamanistic collectives: preliminary experiments on the path to a multispecies ethnomusicology

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.6633

Hugo Maximino Camarinha • Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

ORCID: 0000-0001-6964-5665
glineos@gmail.com

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Possui mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC e é licenciado em música pela Universidade Estadual do Pará, com estágio no Museu Emílio Goeldi (Belém-PA). Tem interesse em Etnomusicologia, Etnologia Indígena, e sua pesquisa trata sobre música, relações entre humanos e não-humanos, e xamanismo Ka'apor.

Quando a compulsão humana consegue modificar a paisagem de uma região do planeta – compulsão traduzida pela monomania "agro pop", pecuária, garimpos/ mineração, extração de madeira etc. – e, por essa razão, o clima é alterado, o antropos pode ser tomado como o único agente geológico responsável pela transformação do clima? Ou ainda: quando determinado conceito acionado pela Ecologia Histórica, em detrimento da agência multiespecífica, desloca a gênese dos ecossistemas florestais para a mão única dos coletivos humanos, essa pode ser considerada outra imposição antropocêntrica? Para os Ka'apor (povo de língua Tupi, da Terra Indígena do Alto Turiaçu – MA), desde suas narrativas ou mitos de criação, pessoas surgiram do tronco de algumas árvores. Implícita a importância concedida por este povo aos seres de caule lenhoso. Afronta colossal quando a "alienação que transforma […] seres em recursos" (Tsing, 2015, p. 20) lhes toma a floresta. Assim, a intenção nesta exposição será mesclar uns poucos enunciados relativos ao "Antropoceno" e à floresta antropogênica e em sequência refletir sobre algumas categorias vigentes na antropologia, com o objetivo de experimentar alguns cruzamentos com a pesquisa deste autor sobre música e xamanismo Ka'apor. Ideias percebidas aqui como um contributo para uma possível etnomusicologia de multiespécies.

Antropoceno. Floresta antrópica. Povo Ka'apor. Xamanismo. Música indígena. Agência não-humana. Etnomusicologia de multiespécies.

When does the human compulsion manage to modify a landscape from a specific world region – carry out by a monomaniac compulsion derived from agriculture, livestock, mining, extraction of wood, and so forth. And as a result, the climate changes, the anthropos must be taken as the only geological agent responsible for this transformation? Or even, when a Historic Ecology concept shifts the forest ecosystems genesis to the human collectives exclusively. This can be considered by any means as another anthropocentric imposition? For Ka'apor (Tupian-speaking people, from the Alto Turiaçú Indigenous Land, Maranhão-Brazil), from their creation myths, people emerged from trees. Considering that its origins are straightly associated with the woody stem beings, it's inherent the importance given by them to those living entities. Colossal outrage when the "alienation that turn[s] [...] beings into resources" (Tsing, 2015: 20) takes them the forest. That said, the intention here it is to merge a few statements concerning the concepts of "Anthropocene" and the "anthropogenic forest" and in sequence reflect them on some existing categories in anthropology in order to try some intersections between these points and some research aspects about ka'apor music and shamanism. A contribution to a possible multispecies ethnomusicology.

Anthropocene. Anthropic forest. Ka'apor people. Shamanism. Indigenous music. Non-human agency. Multispecies ethnomusicology.

1 Introdução

Começo por lembrar uma curta frase proferida por Heraldo Maués (1994, p. 77) quando há pouco mais de duas décadas, em referência ao contexto amazônico de pajelança, fazia lembrar que determinados sujeitos não-humanos, mestres dos animais, por razão da devastação de seu meio, desapareciam da floresta e não mais voltavam. Supõe-se que o motivo do afastamento seria por não aguentarem conviver com a falência de um espaço que fora por eles gerado. Actantes envoltos e subjugados por tamanha força destrutiva – força essa, que para dominar algum território cria ações subversivas – são assim forçados a abandonar seus lugares, agora desertos e desarborizados, e seguir para outras bandas. O desmatamento cumpre assim, não somente em acabar com as constâncias do universo tangível (biodiversidade), como também impelir ao abandono forçado de agentes invisíveis, que seriam para a grande maioria dos grupos Tupi da Amazônia oriental, os derradeiros criadores e protetores desses mesmos lugares. "Alienação que transforma [...] seres em recursos" (Tsing, 2015, p. 2-34). Desmatamento, que gera decadência ambiental e afasta da mata donos/mestres e outros actantes não humanos, em geral.

Entre os Ka'apor, grupo de língua Tupi que habita a Terra Indígena do Alto Turiaçu no Maranhão, não poderia ser diferente. Os intervenientes do ritual-musical deste povo, os atores xamânicos *ijar*, como são conhecidos os donos ou mestres dos animais, desertam assim da mesma forma que coloca Maués. Mas não apenas estes. Também os *tupiwar*, que são entes auxiliadores dos atributos xamanísticos e que pertencem ao panteão de animais/plantas/árvores-espírito da pajelança, caso suceda o desflorestamento, seguem, conjuntamente, o mesmo forçado caminho. Mesmo que de pequena área se trate, a deserção acontece. Dessa forma, tenho por hipótese que a conhecida luta contrária à derrubada sórdida de árvores, e que tem sido há largos anos prática adotada por este grupo indígena, com objetivo primário de guardar seu território, não acontece tão somente por ordem de razão prática. Não está aqui latente apenas o sentido de guardar o lugar onde prospera a sua caça ou pesca, assim, objeto de seu suprimento. Mas, esta luta acontece para manter de pé todo o emaranhado de vida (*ka'a*). Biodiversidade criada e guardada por detrás do antropomorfismo cosmológico, que tem em si os sentidos da ordem do mito e que nutre as perspectivas postas nos rituais musicais de cura (na figura de *Ijar*-dono). Dessa forma, os Ka'apor não somente lutariam na direção que seu território permanecesse ali como sempre foi, mas para que continue seguindo sendo contando e cantando este povo, com suas relações ontológicas, inter e transespecificais, que são, podemos dizer, a antítese da destruição perpetrada pelos *karaí*.

Recorda-se que uma profusão de trocas recíprocas acontece em meio ao ritual de pajelança Ka'apor tão somente porque as validades do discurso musical são vigentes nesse contexto. É pela ação da música que os agentes não-humanos comparecem em resposta à convocação gerada no plano acústico. Em última instância, é o principal interveniente humano, o especialista ritual, que apelando por meio da cantoria faz chegar até si a participação dos sujeitos invisíveis[1]. Depois de o pajé ter validado seu apelo, a resposta coparticipativa não tarda. É então nesse instante que o protagonismo assumido pela figura de um pajé-humano, no início da ceri-

1 O momento em que se singulariza o agente humano no ritual musical pode levar-nos a cogitar a possibilidade de estarmos perante outra "imposição antropocentrica". Sujeitos não-humanos seriam associados ao ato cerimonial somente quando opera a intencionalidade humana musicalmente estabelecida; de outra maneira, o pajé canta, e só assim, os animais-espirito aparecem. Todavia, se tivermos em atenção que os protocolos xamanísticos advogam que a iniciação à pajelança deriva, fundamentalmente, da agência não-humana (Camarinha, 2019, p. 98, 99), o suposto antropocentrismo, neste caso, não se sustém.

mônia, transfere o lugar de ribalta a um animal-espírito, muitas vezes, também ele um especialista em pajelança. Ou, de outra forma, segue o xamã-humano numa viagem com destino à morada celeste dos entes não-humanos, tendo em vista uma série de negociações cosmopolíticas. É então a música, a cantoria que produz a conjuntura essencial para a contiguidade dos agentes invisíveis e os fluxos que concedem a continuidade das relações amistosas entre humanos e não-humanos neste contexto ameríndio (Camarinha, 2019).

Os Ka'apor contrariam os mecanismos usurpadores do ambiente, especialmente aqueles que vêm pela mão do desmatamento. De maneira geral, o desmatamento é um assunto pautado nas políticas da ecologia global. Um problema geograficamente localizado e demarcado como um dos múltiplos causadores do gradual aumento de temperatura do planeta. Por conseguinte, se falamos de impactos humanos causados ao ambiente, não podemos evitar uma categoria que está posta na ordem do dia, isto é, o conceito *Antropoceno*. Categoria que atribui à figura humana total responsabilidade pela efetividade que marca uma era geológica de transição, e que inclui a discussão sobre os motivos das mudanças climáticas. O homem é, portanto, tido como principal motivador destas alterações. Problema que o planeta enfrenta e enfrentará com mais ênfase nas próximas décadas, segundo os especialistas. De forma ampla e abrangente, o termo *Antropoceno* atribui à figura humana o sentido de culpa unívoca: tanto nos distúrbios que desequilibram a atmosfera, crosta terrestre e oceanos, quanto na (consequente) mudança da temperatura do planeta. Surge aqui a seguinte questão: como os sentidos de estar e ser no universo Ka'apor – e outros grupos indígenas – podem se combinar ao significante estrito dessa assertiva, quando o referente é justamente oposto às imputações denunciadas por quem de direito (os geólogos)? As ações nefastas que o "homem" tem promovido ao longo dos últimos séculos não operam na distinção da espécie como um todo indiferenciado? A abrangência de sentido não deveria ser revisitada de forma a alcançar uma correta e justa atribuição de culpas? Indagações análogas já foram antes colocadas por alguns autores (Haraway, 2015; Latour *et al.*, 2018; Moore, 2016; Chakrabarty, 2017) que têm debatido com veemência o conceito. Questões, portanto, que podem, em alguma instância, esclarecer se as respostas forem justapostas ao prisma Ka'apor de aquecimento global, por exemplo. Entretanto, este ensaio não trará esclarecimentos nesse sentido por ainda ser seu intuito primário uma espécie de aproximação do viés ontológico de caráter experimental. Como exercício antropológico preliminar, portanto.

Tendo em mente alguns poucos itens alusivos à minha pesquisa de mestrado sobre música e xamanismo Ka'apor, passa-se a um reexame de princípio teórico. Será referência o debate aludido, em razão do que se afirmou anteriormente e pelo atual e principal problema, que é o desmatamento na TIAT. Por hora, é importante observar a categoria que atribui aos humanos total responsabilidade pelas alterações do clima planetário, mesmo que à primeira vista possa parecer desconexo do tema de pesquisa em tela. Talvez, para que melhor se entenda, o viés teórico que atravessa em parte a discussão em torno das metafísicas ameríndias, aqui princípio da "virada ontológica", presente no debate sobre o Antropoceno, pode-se

prestar também à etnomusicologia do xamanismo amazônico.

Assim, para onde caminha o recorte teórico de minha pesquisa sobre música no xamanismo e a relação interespecífica entre sujeitos humanos e não-humanos na ritualidade Ka'apor? Penso que a proposta antropológica voltada às ontologias animistas e multinaturalistas amazônicas (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1996, respectivamente) e a etnomusicologia das Terras Baixas da América do Sul (Brabec de Mori; Seeger, 2013; Menezes Bastos, 2013; Piedade, 2004; Seeger, 2015) constituem um arcabouço teórico que melhor combina com o constructo analítico que pretendo tecer a partir de substratos etnográficos anteriores, fruto de meu campo. Estes assuntos se mesclam, de certa forma, tendo em vista, à partida, a reflexão de Jonathan Hill sobre uma provável "etnografia de multiespécies" (2014, p. 40, 41) – com o meu objetivo de caminhar para uma possível etnomusicologia de multiespécies. Então, é neste sentido que corroboro as palavras de Brabec de Mori (autor com interesse na agência não-humana na música) quando diz que "a pesquisa etnomusicológica pode contribuir para a compreensão social e cosmológica, analisando como a música é trazida ao mundo e como é percebida e recebida" (Brabec de Mori, 2018, p. 191). Será por esta direção que procurarei mostrar como a música xamanística ka'apor promove conexões relacionais multiespecíficas e, assim, não se vê desligada do biossistema local e das geografias cosmológicas coexistentes. Até lá, fiquemos com um vislumbre sucinto a respeito do Antropoceno. Depois do curto exame bibliográfico sobre este conceito, a intenção será trazer um exemplo conceitual resultante do viés teórico da ecologia histórica e contrastá-lo, igualmente, com mitos de origem, cantoria, e a categoria Ka'apor *Ijar* – donos-mestres dos animais, plantas, árvores e criadores/defensores de certos espaços da floresta.

Não há como questionar a obviada agência humana na destruição da mata. Contudo, as ações humanas não somente degeneram a floresta, como podem, efetivamente, produzi-la (Balée, 2013)[2]. Sentido expresso no conceito de "floresta antropogênica", como veremos adiante. Mas, resumidamente, o conceito foi um argumento consubstancial para uma perspectiva antropológica que se opôs de forma veemente ao modelo adaptacionista (Meggers, 1954, 1971, *apud* Balée, 2013). A "floresta antropogênica" restituiu ao sujeito amazônico a agência que efetivamente lhe corresponde. Só que também aqui reside um problema epistemológico. "Por que continuamos esquecendo que vidas humanas, corpos e práticas estão sempre profundamente enredadas [em] relações mais-que-humanas?" (Swanson *et al.*, 2018, p. 9-10). Se Balée concorda que os aspectos mito/ontológicos (que estão repletos deste tipo de agências) são importantes (Balée, 2013, p. 184), por que o autor os tangencia em seu trabalho? Cabe ainda perguntar: Os Ka'apor concebem para si que a floresta é produto de sua autoria? São as suas "tecnologias tradicionais [humanas]" (*Ibid.*) que criam nichos ecológicos específicos ou as versões contidas nos mitos de origem nos apontam para outras direções?

Com o *antropos* ao centro, o antropoceno coloca o humano como átomo gerador da decadência ambiental/climática; a "floresta antropogênica" (Balée, 2013) coloca o humano como gerador de ecossistemas específicos; e do outro lado, os

2 "Através de etnógrafos, etnobotânicos, ecologistas humanos e geógrafos culturais, indígenas e camponeses têm sido uma importante fonte de dados específicos sobre o caráter cultural da vegetação e o escopo das intervenções ambientais humanas (Anderson e Posey, 1989; Balee, 1989, 1994, 2013; Goulding e Smith, 2007; Henderson, 1995:17-20; Peters e outros, 1989" (Roosevelt, 2013, p. 74).

Ka'apor afirmam que Mair (Demiurgo) foi agente de destruição ambiental e ao mesmo tempo criador de nichos ecológicos. Sendo que os não-humanos *Ijar*, em traços gerais, supõem o controle e detêm os termos da criação e manutenção da floresta (como uma reprodução dos domínios antes singularizados por Mair).

A partir destas indagações, neste ensaio, procurarei examinar, um pouco mais a fundo, estes aspectos. Para tal, primeiro explorarei, a partir de uma apreciação mais geral, o conceito de "antropoceno", para posteriormente estreitar para uma análise da definição "floresta antropogênica" (Balée, 2013), por ser igualmente uma categoria que centraliza e singulariza o humano. Mas não o farei sem antes passar por alguns aspectos relevantes das narrativas de criação ka'apor (López Garcés, 2011) – um regime de conhecimento cosmológico que parece apontar noutro sentido. A releitura de uns poucos exemplos etnográficos contidos na minha dissertação de mestrado sobre música e xamanismo Ka'apor (Camarinha, 2019) também contribuirão para algumas reflexões aqui contidas. Antes de mais, a seção subsequente refere alguns dados geográficos e históricos sobre os Ka'apor.

2 Os Ka'apor e a TIAT-MA – Área de estudo

Os Ka'apor, que habitam hoje a Terra Indígena do Alto Turiaçú no Maranhão, já estiveram em outras regiões do Brasil. Sobre esse tema, William Balée (1998), aponta para uma espécie de deslocamento conjunto e forçado. Há 300 anos saíram em grupo de seu território efetivo, entre os Rios Xingu e Tocantins, rumo a outras paragens (1998, p. 1). O *trekking* se deveu a razões conflituosas (locais), provocadas pelas invasivas do homem branco ao seu território de origem. "A tradição oral Kamayurá, naquelas suas vertentes que procuram indagar o nexo e o processo de sua principal situação no Alto Xingu, é uma história de migrações e guerras, de fugas e perseguições" (Menezes Bastos, 2013, p. 430). Ações fricativas geradas pelos não-índios (*karaí*) fizeram com que os Ka'apor se deslocassem centenas de quilômetros até a chegada, em meados de 1870, ao local que habitam hoje, no estado do Maranhão. Antes de se estabelecerem assim, às margens do Rio Gurupí, onde se encontram atualmente, os Ka'apor correram outros tantos lugares (*Ibid.*). No século XIX, antes de chegarem ao seu território, hoje conhecido como Terra Indígena do Alto Turiaçú-MA, este povo atravessou e se estabeleceu nas margens de rios, como o "rio Acará (ca. 1810), rio Capim (ca. 1825), rio Guamá (ca. 1864), rio Piriá (1875) e rio Maracaçumé (1878)" (Balée, 1998, p. 1-2).

A TI do Alto Turiaçú fica a norte do estado do Maranhão. A demarcação do território aconteceu em 1978, pela FUNAI. Segundo Balée, até 1998 a área consistia em 5.301 km2 de floresta amazônica alta (1998, p. 2). A TI "conta com uma população aproximada de 1.584 habitantes (IBGE, 2010) sendo a maior parte da etnia Ka'apor, compartilhando o território com outros povos indígenas [como os Guajá e os Tembé]" (López Garcés *et al.*, 2014). As relações conflituosas entre indígenas e agentes externos à TI não são de agora e por consequência, algumas estratégias defensivas operam para a defesa desse território:

> Hoje, a maior parte das 21 aldeias da Terra Indígena Alto Turiaçu encontra-se espalhada no contorno limítrofe do território. Nos últimos anos, devido a constantes invasões e ataques violentos por parte dos madeireiros, novas aldeias foram criadas, seguindo o mesmo padrão de localização estratégica, desta vez na região denominada Gurupi-una, visando a vigilância da área (López Garcés, 2016, p. 138). A vida dos Ka'apor está estreitamente ligada à floresta como espaço de pensamento e de práticas culturais que definem os sentidos identitários deste povo indígena. A agricultura, a caça, a coleta de frutos da floresta, a elaboração de cultura material e venda de artesanato, constituem as práticas culturais mais destacadas no seu cotidiano (López Garcés et al., 2014 p. 4-6).

O nome Ka'apor surge dos termos "'*ka'a',* que significa floresta, e 'por', que significa 'habitante'" (Balée, 1998, p. 1). Aos Ka'apor, desde suas deslocações, provocadas pelos conflitos, durante o século XIX, até pouco depois da segunda metade do século XX, era-lhes atribuído um nome nada amistoso e também pouquíssimo apreciado por eles. Talvez os grupos indígenas vizinhos até tivessem contribuído para a disseminação do etnônimo, mas quem bradava e não se importava em chamar Urubus aos Ka'apor eram os próprios *karaí*. Os brancos queriam terras e talvez nem cogitassem que o nome Urubu-Ka'apor estaria intimamente ligado a uma razão protomítica (dos três heróis centrais, estava Kapiõ, o ancestral do Urubu-Rei), e por isso eram assim nomeados por outros grupos contíguos. Seguidamente, exploro um pouco mais sobre os mitos de origem.

3 Povo Ka'apor: Protonarrativa

Para os Ka'apor, assim como a maioria dos grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, uma fração de suas narrativas são constituídas por elementos protomíticos. Os mitos prototípicos são de extrema importância, pois definem a gênese de determinados contextos entre os indígenas. São significadores basilares, tanto na afirmação de uma realidade que provém dos seus constitutivos mundos ontológicos, como são geradores potenciais do social nos termos, por exemplo, de um ritual musical, ou a partir da ideia de "uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes" (Lévi-Strauss; Eribon, 1990, p. 178). Dessa maneira, é de fundamental importância que o trabalho etnográfico coloque em relevo os aspectos fundantes apontados neste tipo de narrativas, para que possamos ter, sob o escopo da etnografia, uma leitura/representação mais aproximada de tais cosmovisões. Pontos de vista que nos dizem que o mundo amazônico é constituído por uma multiplicidade considerável de agências humanas e não-humanas (Viveiros de Castro, 2015), e que são esses heróis-míticos que instauram a vida cultural, social e cosmológica desses mesmos povos.

Na narrativa de criação Ka'apor "a origem de nossos avós" (*Jane ramũi uhem pyrã har ke*), as pessoas surgiram no mundo a partir do tronco de algumas árvores (Geraldo Ka'apor, 2011, p. 17-20). Não que estivessem saindo de um casulo ou ali tivessem sido colocadas por outro agente na intenção de passarem por uma espé-

cie de gestação ou algo análogo. Antes são, o herói mítico e avós ancestrais Mair, Trotó (ancestrais Ka'apor) e Kapiõ (ancestral do Urubu-rei), uma extensão direta do pau-brasil, do ipê, e do jatobá, respectivamente. Este um argumento narrativo que justifica a importância prestada pelos Ka'apor ao mundo arbóreo. O discurso protomítico revela, então, a associação e derivação direta dos Ka'apor à floresta e em particular aos seres de caule lenhoso do reino vegetal[3].

Mair rehe har ke – "A história de Mair" coloca o herói principal da cosmologia Ka'apor como o sujeito dono do fogo e da floresta; pois, foi ele que a fez nascer: "Quando Mair existia aqui neste mundo, ele vivia queimando a terra. Ele plantou as sementes de todas as árvores da floresta, assim como nós plantamos nossos produtos na roça" (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 24). Outro antepassado Ka'apor, irmão de Maír, Uruwatã, despontou com sua mulher "do pé *anawyra* (árvore da beira do igarapé)". Quando surgiu, apareceram simultaneamente algumas frutas e tubérculos (*Ibid.*).

Ainda que estes exemplos narrativos destaquem, de modo fundamental, uma conexão ontológica com a floresta, preciso destacar que um trabalho recente, voltado para "o mundo das representações e práticas hortícolas Ka'apor" (López Garcés, 2016), contempla uma análise destes mesmos mitos, mas com a finalidade de focar no ponto de vista dos indígenas em relação a essas práticas. Neste estudo, López Garcés concorda com Balée, quanto à observação do autor, que aponta a distinção que os indígenas operam entre o universo dos cultivares e das espécies da floresta. "Esta distinção entre árvores da floresta plantadas por Mair e produtos da roça plantados pelos Ka'apor estabelece uma ordem nas representações relacionadas com a classificação de plantas cultivadas e não cultivadas e sobre as práticas de cultivo" (*Ibid.*, p. 140). Não obstante, a autora enfatiza a visão Ka'apor em relação à origem da floresta: "De acordo com seu ponto de vista, os Ka'apor só plantam espécies usadas na alimentação, na pesca, na elaboração da sua cultura material e algumas plantas medicinais, enquanto as árvores da floresta são plantadas por Mair" (*Ibid.*). Entre os Waiãpi do Amapá, a mata surge da interação entre espécies arbóreas, não na interação com o homem: "o surgimento da floresta se caracteriza pelo brotar das árvores, fruto de uma interação entre sumaúma e fícus" (Oliveira, 2012, p. 13).

Mair, que foi também dono de cunambi quando a planta ainda era humana (planta tóxica, que depois de macerada é usada na pescaria), transformou um final trágico numa vantagem para os Ka'apor. A narrativa atualiza a morte de cunambi, que foi executado devido à frustração de Sarakur (ave de plumagem avermelhada). Este último não conseguia apanhar peixe com auxílio da planta e por isso quis dar-lhe um fim. Quando Mair encontra o lugar onde Sarakur macerou e matou cunambi, ali mesmo, transformou o sangue da planta em semente. Por esse motivo, hoje o cunambi pode ser plantado nas roças dos Ka'apor (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 57).

Segundo Balée (2013, p. 67), na relação do herói protomítico com o universo das plantas domesticadas e não domesticadas, os Ka'apor afirmam ainda que:

3 Fragmentos de ramos de árvore que se transformam em peixes, quando lançados ao rio ou o arbusto cunambi (kanam~i) antropomorfo, que tem como dono Mair e que virou semente para ser plantado na roça (López Garcés, 2011). Estes são só alguns exemplos que atestam a relevância que o universo vegetal tem entre os Ka'apor.

> As árvores surgiram quando o herói cultural Ma'ir plantou galhos de yašia-mir (Lecythis idatimon), [...] Diz-se que a batata doce (batatas Ipomoea) brotou e floresceu quando Ma'ir plantou iwi pu'a ("solo redondo", um barro argiloso), [...] Finalmente, afirma-se que a mandioca (Manihot esculenta) se originou quando Ma'ir plantou os galhos (não especificados) de árvores altas da floresta, mas três espécies não-domesticadas e estreitamente relacionadas de Manihot são comuns nas roças dos Ka'apor (Balée, 2013, p. 67).

Balée, que enfatiza alguns aspectos importantes dos mitos, será que não elege um caminho que segue a tangente dos mesmos para apresentar a sua tese? As narrativas, em traços gerais, apontam para a agência dos atores mais-que-humanos na produção da floresta. Apesar disso, Balée será que não se desvia de alguns dados significativos do campo êmico para mostrar que a floresta é gerada de modo antrópico? Tendo em vista estas indagações, mais adiante, busco descrever/analisar o conceito de "floresta antropogênica", de William Balée (2013).

Entretanto, podemos relacionar o herói mítico que plantou todas as sementes das árvores que compõem a floresta com o conceito de antropoceno? O Demiurgo foi quem operou a primeira transformação do ambiente terrestre. "Ele vivia queimando a terra" (Mariuza Ka'apor, 2011, p. 24), só depois fez surgir a(s) mata(s). Assertiva que aparentemente parece estabelecer uma perigosa continuidade na direção do antropoceno. Todavia, o desmatamento e as alterações climáticas não seguem o traço subjacente do controle assimétrico situado entre a destruição e a gênese dos coletivos como plantas, árvores, animais, humanos e espíritos. De outra maneira, a estrutura relacional criada por Mair. Inversamente, as ações antrópicas geradoras das alterações climáticas estabelecem o obviado descontrole que traz a era geológica do antropoceno. Para onde caminham involuntariamente os coletivos não humanos e humanos de Gaia. No tópico subsequente apresento algumas reflexões sobre o conceito de antropoceno desde uma antropologia hodierna.

4 Nefastos acenos do *antropos*

As hostilidades provocadas pela invasão ilegal de áreas indígenas culminam em processos idênticos aos ocorridos, nas últimas décadas, no Alto Turiaçu, os quais envolvem fatalmente a derrubada de árvores desses mesmos territórios. Em função disso e o correlato e subsequente aumento gradual dos termômetros, surge uma questão. Quando a compulsão humana consegue modificar a biota/paisagem de uma região do planeta — compulsão traduzida pela monomania "agro pop", pecuária, garimpos/mineração, extração de madeira etc. — e, por essa razão, o clima, por exemplo, é alterado, o *antropos* pode ou precisa ser tomado como agente geológico? Ao menos, parece ser a questão que determinada proposta recente oferece. Tema que, à luz de alguns argumentos tem tomado espaço no debate antropológico. Entre outros, refere-se propriamente à discussão suscitada no interior do movimento conhecido por "virada ontológica". Por ora, olhemos o que alguns autores dessa corrente afirmam sobre o antropoceno.

Embora Anna Tsing (2015) veja no conceito[4] espaço para a contradição, escla-

4 Ainda assim, Tsing considera o conceito desfavorável à compreensão das relações, apartando a atenção do que chama de "sobrevivência colaborativa". Sua proposta, a partir da etnografia da coleta de cogumelos, é suplantar essa falha no conceito de Antropoceno, afirmando que "a precariedade é a condição do nosso tempo", isto é: a "indeterminação [e] precariedade é a condição de ser vulnerável a outros". A proposta da autora estimula a reflexão sobre o ecossistema; enfatiza a cooperação entre humanos e não-humanos, afasta a ideia de dominação substituindo-a pelo conceito de colaboração. Precariedade e indeterminação que compreendem aqui a ideia de subsistência, esta, estabelecida num encadeamento que sempre envolve terceiros (*Ibid*.).

rece que o prefixo *antropo* não está diretamente ligado à natureza biológica do ser humano, mas sim, remete ao período compreendido entre "o advento do moderno capitalismo, que tem dirigido destruição de longa distância de paisagens e ecologias". Todavia, há quem não reconheça um motivador único das mudanças climáticas, pois não seria o humano, ou a humanidade como um todo, nem mesmo o capitalismo sozinho o culpado último (Chakrabarty, 2017). De outro prisma, não é que a humanidade possa ser reconhecida como a única força capaz de provocar alterações nesse nível, "mas sim o capitalismo esgotando sua estratégia de natureza barata" (Moore, 2016, p. 23). "O capitalismo como ecologia do mundo" (*Ibid.*) estimulado pela ideia "de progresso e [...] a disseminação de técnicas de alienação que transforma seres humanos e outros seres em recursos"[5] (Tsing, 2015, p. 2-34).

O vetor *acumulação* é um outorgante primário do capitalismo, e não humanos e humanos seriam um motor para as aspirações cumulativas (Moore, 2015, p. 12). O apetite colossal pelas naturezas multiespecíficas. Uma disposição natural que busca subjugar em função do poder e do efeito de acumular capital (Moore, 2016, p. 24). A acumulação é uma fórmula que parece nunca conseguir saciar plenamente, e que induz à perpetuação dessa norma, até que a extinção engula de vez a natureza do sistema econômico dominante, juntamente com ele. Extinguem-se biomas e sua multiplicidade específica, mas pode ser que se imploda também quem os extingue por tudo querer devorar. Pois, se assim mesmo continuar, pode ser que chegue o dia da autofagia. Entre antropoceno ou capitaloceno, um subterfúgio para o engrandecimento de um sistema econômico que apadrinha uma era geológica por si instaurada.

5 Ideia idêntica apresenta Donna Haraway (2014, apud Helmreich, 2014, p. 267); Haraway (2015), que prefere chamar "Capitolocene" o Antropoceno. Conceito relativo à exploração desenfreada do homem por outro tipo de recursos.

Parece não haver unanimidade quanto a continuidades ou descontinuidades contidas na categoria. Há quem afirme que o conceito apela "para o fim do que Alfred N. Whitehead (1920) chamou de 'bifurcação da natureza', ou seja, a recusa decisiva da separação entre Natureza e Humanidade, que tem paralisado a ciência e a política desde a aurora do modernismo" (Latour, 2014, p. 3). Ou ao contrário, é dito que o Antropoceno sustém, justamente, o controverso binômio humanos-natureza, ainda que busque superar essa cisão (Moore, 2016, p. 4). De qualquer forma, parece que nunca estivemos separados do ambiente em que vivemos (Ingold, 1993, p. 154). O fato é que o conceito aciona um conjunto de embustes que precisa ser evitado (Latour, 2014). Assinala sérias interrupções e talvez por isso se admite que o termo precisaria ser repensado (Haraway, 2015, p. 140). Um conceito com um lado contraproducente e outro opostamente favorável (Ingold, 2016). Fato é que contém uma pluralidade de expressivos argumentos, que se aplicados corretamente podem ser profícuos (Latour, 2014, p. 2, 3).

Destaco dois pontos quanto ao tema: primeiro, a importância das "associações" (Latour, 2012); segundo ponto, quando se diz que as "associações" pedem o reconhecimento das agências, sendo as relações entre humanos e não-humanos especialmente enfatizadas (*Ibid.*). Inclui-se aqui a subordinação das "naturezas [humanas] e extra-humanas" a partir do objetivado princípio de concentração e aumento de capital no modo *acumulação* (Moore, 2016). Pois é desta forma que caminhamos para um ponto sem retorno. Tudo prossegue sem que se limite ver-

dadeiramente ou se estimule uma inversão ao extermínio continuo e que está levando conjuntamente humanos e não-humanos para um não-mundo já antes anunciado (Haraway, 2015, p. 141). "A superação ecológica da humanidade não faz sentido sem referência às vidas de outras espécies. E nessa história, os humanos também são uma espécie, ainda que dominante" (Chakrabarty, 2017, p. 10). Sem embargo, chegamos todos a um lugar não mais reversível (Haraway, 2015, p. 141). Por essa razão, a triagem das agências inevitavelmente precisaria ser feita, pois é dessa forma que carece ser entendida a mistura de fatores que compõem a rede antropocênica.

É por meio dessas implicações subjacentes ao exercício heurístico apontado (marco referencial) que busco enfatizar um contraste de contextos entre relações e agências não-humanas no Alto Turiaçu (colocadas no mito e na música) e as duas categorias antropocêntricas em destaque: a primeira (que se apresenta em análise neste tópico), que coloca a humanidade singularizada por detrás da origem das alterações climáticas, e outra (que veremos mais adiante), que aponta o humano como gerador de ecossistemas florestais. Operação que nos encaminhará a uma comparação com a topologia das negociações musicais que é o ritual de pajelança (Camarinha, 2019). Ritual musical que poderia ser percebido como uma condução diferenciante, contrária ao regime de univocidade que opera a partir da exclusão de partes.

Seguindo ainda sobre a trilha antropocênica, relembra-se o trabalho de Stefan Helmreich (2014) que, por exemplo, explora a argumentação no interior do debate científico da oceanografia, em particular no estudo das ondas marítimas. A partir deste assunto, tece paralelismo "com a cena política, econômica e social do Antropoceno". Segundo o autor, as mudanças/alterações se configuram em ambos os sentidos, sendo explícita a correspondência entre assuntos aparentemente distantes (2014, p. 267), as ondas do mar seriam aqui "índices" das alterações climáticas (Helmreich, 2014). Kohn (2013), enquanto aponta para a "ética ecológica" através da semiologia de Pierce, encontra "a floresta [que] pensa". Um convite para "voltar a refletir sobre o velho problema filosófico de qual o nosso lugar na natureza" (2015). O significante indexical de que nos fala o autor (Kohn, 2013, p. 8, 31-33, 39, 52, 53) remete a um episódio de meu campo, quando ouvi, pela primeira vez, entre o emaranhado sonoro próprio da floresta, um canto de Cricrió[6] (família *Cotingidae*) – importante sublinhar a notável relevância que os Ka'apor concedem ao reino das aves. Caráter proeminente nas narrativas e repertórios cantados e de flauta deste povo. Canto de pássaro que só havia escutado em mistura de trilha sonora daqueles característicos documentários televisivos sobre a biodiversidade amazônica. O que foi dito é que perceber o canto do Cricrió naquele contexto, significava estar em área de mata densa. Tomado aqui o signo sonoro, em indício acústico de floresta preservada[7]. O Cricrió, na região contígua ao Alto Turiaçu, já não canta, justamente pelo predatismo desenfreado acima mencionado.

Os Ka'apor têm também outros indicadores importantes para ações que possam, de alguma forma, prejudicar o ecossistema, ambiente ou entorno. São apenas os pajés Ka'apor que conseguem, através das práticas xamanísticas, ter a habi-

6 Pássaro também conhecido por Capitão do Mato ou Namorador.

7 Paralelo também com Helmreich e suas ondas como índices das mudanças climáticas.

lidade de perceber, por meio da interação com os *ijar*, quem possa ter infringido de alguma forma normas de boa conduta na e para com a floresta. As relações dos Ka'apor com o ambiente e as sinergias entre espécies, contando, principalmente, quando, de um lado, os Ijar e os Tupiwar se afastam pela ação nefasta humana, por outro fazem o trânsito inverso quando humanos especialistas nas artes xamanísticas evocam estes sujeitos para meio da cerimônia. Dois termos divergentes que imprimem fluxos transitivos que abarcam cláusulas de controle e transformação. Boa parte dos relatos e testemunhos nesse contexto (Camarinha, 2019), incluiu, muitas vezes, indexes acústico-musicais do regime assimétrico que é a coparticipação agentiva das relações interespécies.

Visto que as variações climáticas são também frutos da ação antrópica, penso que o conceito de Antropoceno, mesmo que imbuído de alguma contradição, promove a reflexão e o debate. Deslocando-nos na contramão, avessos à categoria, perderíamos a possibilidade de pensar tão bem a ação humana subversiva, mesmo que seja delimitada a um círculo específico, aquele das dinâmicas do capitalismo. As adversidades geradas em decorrência de tais práticas produzem, ainda, respostas endo e exogenamente a curto e longo prazo. Como se sabe, isto é o que acontece. Agora uma previsível e já decretada instabilidade planetária, não a que temos, mas a que parece delinear-se no horizonte. Imagine-se uma outra, diretamente proporcional à aversiva ao planeta, imposta pelo homem. Correspondente cármica ou réplica reflexiva de Gaia. Pois, se a floresta pensa (Kohn, 2013), por que não o planeta? Termos que remetem a Lovelock (1979) e a um planeta vivo. Agora, de antemão, será um problema sem solução? Sem respostas para esta última pergunta, finda aqui a investida aos predicativos antropocênicos, segue-se então ao exame da segunda categoria antropocêntrica em destaque: a floresta antropogênica de William Balée (2013).

5 A tese da floresta antrópica

Compreende-se por floresta antropogênica, todo o espaço florestal natural, alterado pela ação humana, que resulta numa disposição particular de espécies, criando assim um nicho ecológico especifico (Balée, 2013, p. 159-160). O esforço do autor em evidenciar a agência antropogênica, nas dinâmicas que alteram a constituição dos nichos ecológicos florestais, contém um argumento contrário ao conceito de sucessão ecológica (sem a intervenção e mediação humana). Mas o princípio dialético que mais se destaca nos postulados de Balée é a oposição ao anterior modelo adaptacionista. Esta última proposta teórica, empregada pela arqueóloga norte-americana Betty Meggers, define a Amazónia como um lugar inóspito, em que humanos estariam obrigados a adaptação limitante. A autora afirmava então que a longa e quase inadaptação aos solos amazônicos "continha o desenvolvimento cultural" dos povos que ali habitavam (Meggers, 1954, 1971, *apud* Balée, 2013, p. 75-76). Argumento que buscava comprovar, em última instância, a marginalidade da agência humana nesse contexto. Este, um exemplo do raciocínio ecofuncionalista, já delimitado como ambíguo, que Balée se empenhou a combater. Assim, através das análises etnográficas resultantes de seu longo campo entre

os Ka'apor e à luz da ecologia histórica, que coloca a figura humana como potencial agente de transformação ambiental (ver Clement, 2006; Clement *et al.*, 2015; Levis *et al.*, 2017), Balée concebe o importante conceito de "floresta antropogênica" (Balée, 2013). Um denso convite para superar as teorias de Meggers. Mas antes de tudo, uma categoria que coloca o humano no eixo da gênese da biodiversidade. O *antropos* responsável pela dispersão, plantio e desenvolvimento de uma grande variedade arbórea. A multiplicidade de espécies se revela, assim, em algum grau de dependência da presença humana (Balée, 2013, p. 159-184).

As "florestas culturais" são geradas mediante alguns processos específicos. A dispersão de sementes de árvores frutíferas foi um meio que levou as populações amazônicas a modificar a biota do ambiente terrestre em que consiste a floresta desta região. Outro mecanismo, a horticultura indígena, apresentada como um dos principais responsáveis pelo impacto humano nas dinâmicas ecológicas locais (Balée, 2013, p. 161). Entretanto, nem todos os ambientes amazônicos são antropogênicos. Segundo Balée, as paisagens florestais em referência podem ser domesticadas ou não domesticadas" (p. 180) ou ainda "contingentes ou não-contingentes" (p. 173). Não obstante, se foram os humanos que criaram as florestas em função das "dinâmicas ecológicas locais", nas quais se inclui a horticultura, Balée deveria ter levado em conta que a roça, principal lugar de substrato hortícola, segundo a visão Ka'apor, foi produzido em sua gênese, por um ancestral mítico (*Uruwatã*). Toda a roça (*kupixa*) tem um dono *Ijar* que rege o bom crescimento dos cultivares, pois é ele quem os domestica. Seu nome é Kujã Maje, uma cobra/lagarto que tem um canto feminino de cultivo *Awaxi* (filha de Kujã Maje): "Ê! Myrapor 'wyr rupi hiwõi! Ê! Myrapor 'wyr rupi hiwõi! Ê! Myrapor 'wyr rupi hiwõi! He Ha HE" e a tradução seria: "Ê! Na beira da coivara brota! Ê! Na beira da coivara brota! Ê! Na beira da coivara brota! He Ha HE" (Godoy, 2020).

Foi com os Ka'apor que Balée concentrou um denso arcabouço de dados e material etnográfico que o levou à definição do conceito. Chegou a tal conclusão a partir da observação e do levantamento das espécies naturais conhecidas pelos indígenas. A listagem da terminologia nativa para designar várias espécies de árvores foi, segundo o autor, de extrema importância para chegar ao conceito (Balée, 2013, p. 160). Balée, então interessado nas taxonomias nativas aplicadas à etnobotânica, conseguiu listar 290 nomes de árvores na língua deste povo, a partir do método *freelisting* (2013, p. 173). Dentre as espécies, a mais evocada é a(o) Ipê. Esta é uma árvore prototípica da qual surgiu Trotó, o Avô dos Ka'apor (Geraldo Ka'apor, em López Garcés, 2011), importante ancestral que, segundo a visão êmica, tem implicações diretas na concepção da floresta. Todavia, Balée (2013) afirma que o Ipê ou pau-d'arco (*tayi*) é uma espécie submetida à ação antrópica, ou seja, só aparece em floresta antropogênica (p. 169). Outras espécies aparecem nas listagens, com as árvores frutíferas em maior número (este é um indicador forte de floresta sob influência antrópica, segundo o autor). O método *freelisting* aponta para mais alguns aspectos interessantes, dentre eles o fato de indicar que os Ka'apor têm um menor número de nomes para os graus de parentesco do que para espécies arbóreas (p. 173). Ou ainda que a distinção entre floresta nativa e

floresta antrópica é feita pelos indígenas (p. 160). "*Taper*", seria o nome para floresta cultural, enquanto que "*ka'ate*" seria floresta nativa ou floresta alta (p. 173). Este levantamento quantitativo na forma de inventário, refere, fundamentalmente, o extenso número de espécies conhecidas pelos Ka'apor, mas podemos perceber outros desdobramentos.

A demonstração de que o "conhecimento cultural da floresta" é amplo entre os indígenas acontece porque Balée tem interesse nos sistemas cognitivos ameríndios. Com o método *freelisting*, conseguiu, não somente, inventariar as espécies naturais conhecidas pelos Ka'apor, mas também conclui que a presença humana "age sobre, e reorganiza a variabilidade [de espécies] existente no ambiente" (2013, p. 160). Desta forma, a "floresta antropogênica" nasce sob a influência estrutural-cognitivista, que assevera a importância de um olhar etnográfico atento sobre as teorias nativas e se preocupa em levantar os complexos sistemas de conhecimento ameríndios.

Desde uma nova proposta antropológica, que tenta a dissolução dos limites fronteiriços entre natureza e cultura, Anna Tsing (2015) também aponta o papel fundamental do humano para a criação e o desenvolvimento de outra espécie, o cogumelo *matsutake* (figura central na monografia da autora). Este fungo só nasce e se desenvolve em ambiente anteriormente ocupado por humanos. Este ponto pode parecer estar em continuidade com o argumento desenvolvido por Balée (2013), que também apresenta um contexto etnográfico onde os solos antropogênicos têm um papel importante para o ecossistema e, em particular, o desenvolvimento da biodiversidade (Balée, 2010). No entanto, a cisão entre estas asserções antropológicas se encontra no nível do protagonismo agentivo reconhecido aos não-humanos e humanos, respectivamente. Se de um lado, a supressão da ação não-humana não procede, do outro, a ênfase é colocada num sentido que anula toda e qualquer agência que não seja humana. De outra maneira, mesmo se tratando de dois contextos, em sua medida, antrópicos, enquanto Anna Tsing está preocupada em evidenciar a agência não-humana nesse meio, Balée só aponta para os humanos tão-somente.

O conceito de floresta antropogênica enfatiza a ação humana em detrimento de outras agências. Em traços gerais, este pode ser uma forma de impedimento para alcançar, por exemplo, as diferentes escalas relacionais multiespecíficas que contribuem para a manutenção da floresta. Como afirma Stépanoff (2017), "as motivações animais geralmente são completamente ignoradas como um fator [legítimo] nos principais modelos explicativos"(p. 393). Numa centralização antropocêntrica, certos não-humanos que são importantes dispersores de sementes não são referidos nesses estudos. Mas se atendermos às cosmologias ameríndias, rapidamente se percebe que os animais, plantas, árvores, objetos (muitas vezes antropomorfizados) são os atores principais de certas narrativas. Entretanto, não são apenas os actantes mais-que-humanos contidos nos mitos que são anulados. Se procurarmos aspectos vigentes na cosmologia Ka'apor, não demoramos a perceber que outros atores que compõem e mantêm a mata, são também esquecidos pela "floresta antropogênica". Refiro-me aos donos-mestres dos animais, das plantas, das árvores, dos igarapés e donos de outros constituintes fundamentais da floresta

audível e visível. Estes não apresentam somente traços subjacentes às ontologias, mas são agentes que atualizam alguns predicados protomíticos contidos em Mair, Trotó, Kapiõ, Uruwatã e outros fazedores e organizadores da floresta. No tópico subsequente tento aproximar-me um pouco mais do conceito de dono-mestre – *Ijar*, entre os Ka'apor.

6 Ijar – dono da mata

Dono/mestre é um termo presente em tradições desde a Sibéria (Descola, 2006, p. 479), nas Terras Baixas da América do Sul, em particular na Amazônia (Fausto, 2008). Dono (*Ijar*) é um conceito também empregado pelos Ka'apor em múltiplas ocasiões, particularmente no contexto da pajelança, onde é aplicado com mais frequência. Sujeitos com protagonismo xamanístico repleto de agência/intencionalidade. Todos estão conscientes desta assertiva, pois os pajés fazem questão de partilhar este conhecimento por terem presente que os demais não desenvolveram seu alcance sensório extraordinário. O agente dono/mestre é um ator que opera em meio a uma condição relacional assimétrica (Fausto, 2008), pois é associado à represália e ao infortúnio, mas também estabelece uma forte ligação aos nexos de cura no processo ritual musical Ka'apor. Carlos Fausto (2008) afirma que esta foi uma categoria tangenciada pela etnologia e que, ao contrário, devia antes ser colocada em relevo por ser basilar para o entendimento de aspectos cosmológicos e sociais ameríndios (*Ibid.*). Seu artigo, "'Donos demais' [...] atualiza a questão essencial do controle social, tal como ele é vivido e conceituado na Amazônia indígena" (Erikson, 2012, p. 17). Desta forma, a definição de Fausto auxilia no entendimento das relações interespecíficas, entre humanos e os sujeitos do plano invisível (*Ijar, tupiwar*), que só os pajés experientes conseguem ver/ouvir (Menezes Bastos, 1985, p. 147). Assim, *Ijar* é uma expressão que sintetiza as insígnias das relações cosmopolíticas nas TBAS.

Mair, Demiurgo que representa a destruição e o controle por carbonizar e replantar a ordem vegetal do mundo, não é mais o sujeito responsável pelos Ka'apor, nem quem semeia e cuida da floresta. Assim, depois da grande cisão mítica que diferenciou humanos de não-humanos, seu filho ficou incumbido e é hoje quem zela pelos Ka'apor. Já o domínio e jurisdição dos nichos ecológicos florestais, distribuiu-se também pelos *Ijar*, que passaram a ser donos dos animais/plantas/árvores contidos nos espaços da mata.

Esse ofício delegado aos donos-mestres supõe uma série de predicados importantes. Alguns destes, por exemplo, acionam limites aos comportamentos ligados à caça (*ke'kar*), à pescaria (*hiky*) e à coleta (*matyr*) de produtos vegetais da floresta. Ijar é o agente que determina que tais ações não podem extrapolar o limite do plausível, pois são eles que articulam as medidas e os números referentes ao substrato da caçada, pescaria ou coleta. Nessas situações *Ijar*, tanto pode revelar-se um benevolente mestre e protetor desse lugar quanto um arqueiro impiedoso ao se encontrar sob o efeito colérico em razão de ação humana excessiva. Por exemplo, na coleta de *cunambi*, na busca por peixe *tamata* ou na caçada de porcão (*tajahu*). É sob esta conjunção que o dono-mestre flecha o humano por sua ousadia, sendo

este atingido por *karuar*[8] – espécie de mana invertido ou contra-mana. Uma flecha/partícula que se aloja no corpo do indígena, gerando doença na vítima. Infortúnio que só um prestigioso pajé sabe tratar.

Na cosmologia Ka'apor vigora um modo relacional entre animais-pajé, plantas-pajé e arvores-pajé com os Ijar. Estes não-humanos-pajé são conhecidos como *tupiwar* e normalmente frequentam os circuitos xamanísticos. Nesse contexto são apresentados como auxiliadores, que respondem ao apelo musical do especialista humano. É através do plano acústico que os *tupiwar* trilham os caminhos de mediação, que levam o pajé-humano à presença do(s) *Ijar* (alma do pajé sai de seu corpo em viagem). Esse encontro configura uma espécie de negociação para o resgate da alma do enfermo. Cooptada a alma por razão da represália, o infortúnio só reverte por meio desta teia cosmopolítica. Grande parte dos *tupiwar* encontram-se sob o abrigo de certos donos mestres que têm o domínio dos espaços onde transitam e se fixam estes sujeitos xamânicos. Gavião (*yapukani*), Mãe D'água (*yriwar; maju kunhã*) (cobra grande), Curupira (*kurupir*) (dono da mata, caboclo) são alguns donos/mestres que geram e controlam os nichos agentivos multiespecíficos florestais, do qual fazem parte os *tupiwar*. A "singularidade magnificada" (Fausto, 2008, p. 335) é um distintivo que não opera diretamente entre o actante dono-mestre e os animais-pajé e plantas/arvores-pajé, pois estes últimos apresentam, segundo o discurso êmico, forte agência e intencionalidade. Outros animais e vegetais subordinados a *Ijar*, seu modo relacional, e, em particular, a figura do dono-mestre pode ser concebida "enquanto imagem singular de um coletivo" (*Ibid*.).

I-jar, na pajelança wayãpi, parece ter um protagonismo agentivo diretamente no corpo do pajé (Oliveira, 2012). Já na cerimônia de pajelança ka'apor são os *tupiwar*, animais-pajé, que mostram ter mais empenho nesse modo de ação xamanístico. A efetividade destes agentes ocorre no transe xamânico, quando operam princípios de transformação/metamorfose. Os *tupiwar* se aproximariam, assim, não dos donos/mestres de que falam os Waiãpi, mas antes aos *paie-ko*, espíritos animais que Gallois (1996, p. 51) descreve como auxiliadores xamanísticos. Os animais-pajé da cosmologia Ka'apor revelam agência justamente quando acontece a permutabilidade perspectiva, de outra maneira, quando, no transe xamânico, os *tupiwar* revelam sua presença através do corpo do pajé. Agência não humana contida num corpo humano é um princípio de transformabilidade xamanística acionada, dentre outros, por *myra kytyk*, uma árvore-pajé, um *tupiwar*, que tem um canto. No tópico subsequente, abordo alguns aspectos musicais em conexão com o xamanismo das árvores.

7 Música Ka'apor e da floresta

A música (*jyngarha* – canto) é tomada como objeto central na pajelança Ka'apor (Camarinha, 2019). A música promove os termos mediativos que definem e dão lugar aos protocolos cosmopolíticos (*Ibid*.). Sem música não haveria espaço para a transformabilidade dos intervenientes e nem seria possível o diálogo/negociação interespecífico: onde, por exemplo, Myrá vê o mundo através do corpo do pajé, revela onde *Ijar* esconde a alma do enfermo e aponta o verdadeiro motivo por

8 Gallois (1996) compara karuar (ou karuara) a arma na forma de ponta de flecha e "o conceito waiãpi de karuara pode ser definido como a consequência – e não origem da introdução de uma arma no corpo" (1996, p. 48).

detrás do infortúnio; ou, de outra forma: nas negociações que os pajés Ka'apor tecem com os donos-mestres, que só acontecem graças ao auxílio de plantas-pajé, arvores-pajé ou outro pajé não-humano *tupiwar*, sempre através de seus respectivos cantos. Para acabar com a moléstia de algum indígena, que, de alguma forma, usurpou determinado espaço na mata, a música, em meio a essas técnicas xamanísticas, representa o cerne mediativo que promove a configuração destas estruturas relacionais (*Ibid*.). Dizem os Ka'apor que a sustentação desta última, a "viagem" do pajé à morada dos espíritos, só é exequível se o grupo de cantadores, que auxilia na ritualidade, for forte o suficiente. Exercício conjunto necessário para manter o espírito do pajé com foco nos caminhos que o levam aos *Ijar*. Caminhos muito provavelmente análogos aos fios *tupãsã*, de que nos fala Gallois (1996, p. 61) e Oliveira (2012, p. 116), que afirma: "Para não se transviar na imensidão de um cosmos composto por uma série de plataformas vastamente habitadas, é preciso traçar e percorrer caminhos; é por meio deles que os pajés conhecem os vários domínios e se comunicam com os diversos seres" (Oliveira, 2012, p. 118).

Myra kytyk é o canto de uma árvore, entoado em contexto do ritual de cura ka'apor. Myrá, um *tupiwar* árvore-gente, para que este se manifeste através da pessoa/corpo do pajé, é necessário que este último, sozinho, comece a dar sinais da melodia cantada por entre sibilâncias e sussurros. Pouco depois do grupo de cantadores sair da primeira fase, que é o exercício de escuta atenta em direção ao oficiante ritual, os indígenas encetam as primeiras notas do canto coral. O uníssono procura convocar Myrá, que somente aparece depois dos sinais convencionais se estabelecerem. Assim, a intensidade forte na amplitude das vibrações audíveis precisa transcorrer para que o(s) *tupiwar* se manifeste(m). Logo que o pajé comece a fletir seu corpo, a assistência depreende que a intermediação começou. Aqui, não é "o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho [...] em suas viagens ao céu" (Viveiros de Castro, 2015, p. 173), mas o *tupiwar*-árvore que desce de algum outro plano estratificado e paralelo à nossa troposfera. Myrá insere-se como principal mediador, deslocando seu eu-perspectivo/agentivo para o corpo do pajé. Todavia, como vimos, o plano acústico também reproduz o modelo inverso, onde a troca de ponto de vista passa pela figura do pajé ka'apor (sua transformação em onça, gavião, etc). Musicalmente atualizam-se as protonarrativas e configuram-se os nexos cosmopolíticos entre o xamã e os donos-mestres da floresta.

Canto: *Myra* (Árvore)
Ywytu rahã, myra pukái
Quando venta, a árvore chama
(Godoy, 2020)

8 Considerações finais

Os Ka'apor, como se sabe, têm delimitado estratégias para a defesa de seu território, de forma autônoma e politicamente organizada, para que as invasões dos madeireiros sejam travadas de alguma forma, e seu território salvaguardado. São

latentes as implicações, haja vista que a floresta não só envolve suas vidas, como qualquer dissociação forçada põe em risco os modos Ka'apor de estar no mundo.

Com ênfase no pensamento dos detentores do conhecimento xamanístico, a preocupação está inscrita nas razões de ordem prática, fundamentalmente. Pois, sem mata, não há como subsistir. Mas a inquietude vem igualmente pelo abandono forçado de agentes não-humanos, que não somente circunscrevem os vieses cosmológicos, mas estão também enredados rizomaticamente nos marcadores da ritualidade de cura. São os Ijar que protegem determinados ecossistemas, como se referiu no início do ensaio. São estes sujeitos que guardam os animais, as plantas e árvores e os *tupiwar*. As cutias, os guaribas, os jabutis e tantos outros, como os animais-espírito, não se veem desligados de sua parcela monádica plasmada na figura do dono (*Ijar*), pois são relativos a estes sujeitos.

Sob a interferência das assertivas postas pelos autores aludidos, que apontam para o antropocentrismo da categoria antropoceno, pode-se afirmar que o exemplo do xamanismo Ka'apor, que é apenas um entre muitos, prescreve toda e qualquer ausência de sentido quando colocado no embornal que apregoa a humanidade como um todo indiferenciado, e que concebe dessa forma esse conceito. A profusão de culpas pelo aquecimento global delegadas aos humanos, de forma geral, destitui automaticamente toda e qualquer agência/sujeito que se coloca em sentido inverso ao instigador primário das alterações climáticas.

Destaca-se, então, que o regime de univocidade, que tudo coopta em termos recursivos e que determina e alavanca o que se conhece como Antropoceno, sobrevém de maneira contrária às disposições musicais do universo xamanístico Ka'apor. Se, de um lado, temos a ação funesta de humanos, portando a insígnia de morte que é o desmatamento e que obriga ao afastamento dos *Ijar* e dos *Tupiwar*, de outro se tem o contexto da pajelança, que comporta os coletivos de cantadores humanos e não-humanos imbuídos em práticas sonoro-musicais – em intenção (sobejamente oposta à do antropoceno) de confluir para aquele contexto particular um entrelaçar de múltiplas agências. De um lado, a dispersão de fluxos; do outro, a continuidade dos mesmos. Antagonismo disjuntivo em oposição às convergências simétricas inter e transespecíficas. Inconsonância infame completamente inversa à difonia entre humanos e não-humanos num ritual tupi amazônico.

Cantar para a árvore Myrá, ou para outros sujeitos não-humanos no interior da contextura xamanística, resulta na confirmação de uma aliança interespecífica e de uma mútua correspondência agentiva, que evita a instabilidade na rede relacional entre sujeitos humanos e não-humanos que habitam os vários espaços da floresta. Uma dobra topológica que se aglutina xamanisticamente sob os domínios acústicos e que produz trocas recíprocas que garantem a permanência e continuidade dos vários nichos ecológicos florestais. Como também evitam o abandono forçado dos donos-mestres Ijar, como nos mostrou Maués. A música, parece ser, assim, a peça-chave que configura o encadeamento das relações que confirmam a multiplicidade agentiva na produção da floresta.

Entretanto Balée afirma que a noção de floresta antropogênica "pode lançar luz sobre as origens das próprias florestas amazônicas, bem como sobre a possível

continuidade da diversidade" biológica e cultural dessa região (2013, p. 160). Os dados apresentados neste texto mostram efetivamente que os Ka'apor não afirmam que sua floresta é uma paisagem antrópica. Contrariamente, a floresta, como vimos, é para eles constituída por uma multiplicidade de importantes agências e intencionalidades. O autor norte-americano, que também teve contato com a densidade mitológica Ka'apor, tangenciou um fato primordial que coloca os heróis protomíticos como principais protagonistas na concepção da floresta. O tangenciamento é providencial, uma vez que o autor está mais interessado em inventariar as distinções cognitivas dos ameríndios (espécies arbóreas conhecidas), que no ponto de vista ontológico que cada árvore pode representar para os Ka'apor. E em particular, como é concebida a gênese florestal a partir das cosmologias. Penso que não basta concluir que "sociedades humanas geram florestas", sem colocar em evidência o que essas mesmas sociedades afirmam sobre a gênese desses espaços. Uma razão prática do estudo antropológico é justamente pôr em evidência outros mundos possíveis. Creio que estas seriam indagações basilares para o estudo em questão.

Penso que depois deste ensaio introdutório, o próximo passo (para além das exigências de um campo mais longo entre os Ka'apor) será procurar, na etnografia dos grupos Tupi, mais exemplos que apontem para estes nexos, ou outros. Espero trilhar esse caminho, uma vez que para os Ka'apor, assim como para a grande maioria dos povos amazônicos, as narrativas míticas e a arte verbal são, em essência, o referencial ontológico que se desdobra em concepções a respeito da gênese, vida, e manutenção da floresta. Todavia, a "floresta antropogênica" e o "Antropoceno" não se tratam de categorias antropogeográficas, mas o ponto de vista êmico parece não dar espaço para o determinismo cultural, e muito menos para interpretações que atestam a figura humana como átomo central do universo, e tudo o resto, apenas como alegorias da cercania.

Recebido: 09/03/2020

Aprovado: 16/06/2020

Referências

BALÉE, William L. Part IV: Dimensions of Diversity. *Cultural forests of the Amazon:* a historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013. p. 159-184.

BALÉE, William. Amazonian dark earths. *Tipití*, v. 8, n. 1, p. 3-18, 2010.

BALÉE, William. KA'APOR. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil.* Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. 1998. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaapor/print. Acesso em: 02 jul. 2020.

BRABEC DE MORI, Bernd. Music and non-human agency. In: POST, Jennifer (Ed.). *Ethnomusicology:* a contemporary reader. New York; London: Routledge, 2018. v. II, p. 181-194.

BRABEC DE MORI, Bernd; SEEGER, Anthony. Introduction: considering music, humans, and non-humans. *Ethnomusicology Forum*, v. 22, n. Routledge, p. 269-286, 2013.

CAMARINHA, Hugo Maximino. *Entre o voo e pouso de Yapucani e os repertórios musicais xamanísticos do povo Ka'apor.* 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CHAKRABARTY, D. The politics of climate change is more than the politics of capitalism. *Theory, Culture & Society,* v. 34, n. 2-3, p. 25-37, 2017.

CLEMENT, Charles R.; DENEVAN, William M.; HECKENBERGER, Michael J. *et al*. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B-Biological Sciences,* London, v. 282, n. 1812, p. 20150813, 2015. Disponível em: https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2015.0813. Acesso em: 02 jul. 2020.

CLEMENT, Charles. Fruit trees and the transition to food production in Amazonia. *In*: BALÉE, William L.; ERICKSON, Clark L. (Orgs.). *Time and complexity in historical ecology*: studies in the neotropical lowlands. New York: Columbia University Press, p. 165-185, 2006. (The Historical Ecology Series).

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo*: relações jivaro na Alta Amazônia. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

ERIKSON, Philippe. Animais demais… os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, E1, n. II, p. 15-32, 1º dez. 2012.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.

GALLOIS, Dominique. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis: a relação i-paie. In: LANGDON, Jean (Org.). *Xamanismo no Brasil:* novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 39-74.

GERALDO KA'APOR. Jane ramũi uhem pyrã har ke – A origem de nossos avós. In: LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata:* narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor. Belém: MPEG, 2011. p. 17-20.

GODOY, Gustavo. *Os Ka'apor:* os gestos e os sinais. 2020. 386 f.: il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene:* Making

Kin. *Environmental Humanities,* v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.

HELMREICH, Stefan. Waves: an anthropology of scientific things (The 2014 Lewis Henry Morgan Lecture). HAU: Journal of Ethnographic Theory, v. 4, n. 3, p. 265, 2014.

HILL, Jonathan. Musicalizando o outro: etnomusicologia na era da Globalização. *In*: MONTARDO, Deise Lucy; DOMÍNGUEZ, María Eugenia (Eds.). *Arte e sociabilidades em perspectiva antropológica.* Trad. de. Florianópolis: EdUFSC, 2014. p. 13-46.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. *World archaeology,* n. 2. v. 25, n. Taylor & Francis, n. 2, p. 152-174, 1993.

INGOLD, Tim. Entrevista a Tim Ingold Catedrático de Antropología Social. Aquae TV. Fundación Aquae, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SftruW-jVyq4. Acesso em: 30 jun. 2020.

KOHN, Eduardo. *How forests think:* toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.

LATOUR, Bruno *et al.* 2018. Anthropologists are talking – about capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos,* v. 83, n. 3, p. 587-606, 2018.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia,* v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social:* uma introdução a teoria do ator-rede. Trad. de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador; São Paulo: Edufba; Edufsc, 2012.

LEVIS, Carolina *et al.* Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science,* v. 355, n. 6328, p. 925-931, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe.* Trad. de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata:* narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor. Belém: MPEG, 2011.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas,* v. 11, n. 1, p. 133-158, jan.-abr. 2016.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia *et al.* Textos: exposição "Ka'apor Akaju kawĩ yta muheryha" ("A festa do cauim do povo Ka'apor"). Belém: MPEG, 2014.

LOVELOCK, James. *Gaia:* a new look at life on Earth. New York: Oxford Paperbacks, 1979.

MARIUZA KA'APOR. Kanami rehe har ke – A história do Cunambi. In: LÓPEZ GARCÉS, Claudia (Org.). *Ka'apor ma'e panu ha ke – A palavra dos moradores da mata:* narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor. Belém: MPEG, 2011. p. 56-57.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. *In:* ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Eds.). *Saúde e doença:* um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da Jaguatirica:* uma partitura crítico-interpretativa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. O "Payemeramaraka" Kamayura: uma contribuição etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia,* v. 27, n. 2, p. 139-177, 1985.

MOORE, Jason W. Nature in the limits to capital (and vice versa). *Radical Philosophy,* n. 193, p. 9-19, 2015.

MOORE, Jason W. The rise of cheap nature. *In: Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism.* Oakland: PM Press, 2016. p. 78-115.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras:* modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22082012-100255/. Acesso em: 31 out. 2019.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. *O canto do Kawoká:* música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. 2004. 254 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

ROOSEVELT, A. C. The Amazon and the Anthropocene: 13,000 Years of Human Influence in a Tropical Rainforest. *Anthropocene,* v. 4, p. 69-87, 2013.

SEEGER, Anthony. A arte vocal dos Kĩsêdjê: da fala ao canto. *In: Por que cantam os Kĩsêdjê:* uma antropologia musical de um povo amazônico. Trad. de Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 67-114.

STÉPANOFF, Charles. The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* v. 23, n. 2, p. 376-396, 2017.

SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne E.; WEEN, Gro. Naming the beast: exploring the otherwise. *In: Domestication gone wild:* politics and practices of multispecies relations. Durham: Duke University Press, 2018. p. 1-30.

TSING, Anna Lowenhoupt. *The mushroom at the end of the world:* on the possibility of life in the capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais:* elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana,* v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.